

Algunos datos Desconocidos sobre las Relaciones entre Alquimia y Mitología

por

José Rodríguez Guerrero

I. Presentación.

La interpretación alquímica de la mitología clásica ha sido muy del gusto de algunos hombres del Renacimiento y la Edad Moderna¹. Autores como Michael Maier (1569-1622), Pierre Jean Fabre (ca.1588-1658), David de Planis Campy (1589-ca.1644), Jacobus Tollius (†1696) y Dom Pernety (1716-1796) redactaron monografías completas para desarrollar sus teorías sobre esta cuestión². Ciñéndonos al territorio español, podemos referir el caso del magistrado siciliano Vincenzo Percolla (†1572), que

¹ Este asunto ha sido comentado en: JOACHIM TELLE, (1980), "Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur", en: Rudolf Schmitz & Fritz Krafft (eds.) *Humanismus und Naturwissenschaften* [=Beiträge zur Humanismusforschung, Bd. VI], pp. 135-154. FRANÇOIS SECRET, (1981), "Alchimie et mythologie", en: Yves Bonefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, París, pp. 7-9. SYLVAIN MATTON, (1982), "L'herméneutique alchimique de la Fable antique", introducción a la reproducción anastática de: A.-J. Pernety, *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe (1758)*, La Table d'émeraude, París, [1992, 2ª edición corregida]. *Id.*, (1987), "L'Égypte et les «philosophes chimiques» de Maier à Pernety", en: *Les Études philosophiques*, 2-3, pp. 207-226. *Id.*, (1995), "L'interprétation alchimique de la mythologie", en: *Dix-huitième siècle*, 27, Puf, París, pp. 73-87. *Id.*, (2001), "La place des Métamorphoses d'Apulée dans la littérature alchimique", en: R. Caron, J. Godwin, W. J. Hanegraaff & J.-L. Vieillard-Baron (ed.) *Ésotérisme, Gnose & Imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Peeters, Louvain, pp. 116-129.

² M. MAIER, (1614), *Arcana arcanissima hoc est Hieroglyphica Ægyptio-Græca*, s.e. [Thomas Creede], s.l. [Londres]. *Id.*, (1617), *Atalanta fugiens; hoc est, Emblemata nova de Secretis Naturæ chymica*, Theodori de Bry, Oppenheimii. PIERRE JEAN FABRE, (1634), *Hercules piochymicus. In quo penitissima, tum moralis philosophiæ, tum chymicæ artis arcana, laboribus Herculis, apud antiquos tanquam velamine obscuro obruta deteguntur*, apud Petrum Bosc, Tolosæ Tectosagum. DAVID DE PLANIS CAMPY, (1646), *L'Hydre morbifique exterminée par l'Hercule chimique*, Denys Moreau, París. JACOBUS TOLLIIUS, (1687), *Fortuita. In quibus, præter critica nonnulla, tota fabularis historia Græca, Phoenicia, Ægyptiaca, ad chemiam pertinere asseritur*, apud Jassonio-Wæsbergios, Amstelædami. DOM PERNETY, (1758), *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye*, Bauche, París. *Id.*, (1758), *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Bauche, París.

escribió un tratado de corte similar durante su estancia en Madrid, entre 1562 y 1570, mientras ocupaba el cargo de Regente del Supremo Consejo de Italia³. No obstante, debemos tener en cuenta que esta práctica es relativamente tardía y, por ejemplo, no hay ni un solo autor en la Antigüedad que comente las fábulas griegas bajo un punto de vista alquímico. Veámos cual es su origen y desarrollo.

II. *Las escasas relaciones entre alquimia y mitología en la Antigüedad Tardía.*

La primera vinculación de temas mitológicos y alquímicos aparece en un texto mitográfico conocido por la crítica histórica como *vulgo anonymus De incredibilibus*, cuyo contenido es atribuido a un anónimo paradoxógrafo del siglo VI o VII d.C. El autor comenta el mito de Jasón en busca del Vellocino de Oro en estos términos: “...la piel conservada entre los habitantes de la Cólquida no era en verdad un vellocino de oro. Esto es una invención poética. Empero era un pergamino escrito sobre piel, que contenía instrucciones sobre la técnica de obtener oro por medio de la alquimia [χημεία]”⁴. Es importante hacer notar que no estamos ante una interpretación alquímica al estilo de los ya citados Michael Maier, Dom Pernety, etc., sino ante un intento de racionalizar un mito. No en vano, este anónimo paradoxógrafo, que ni era alquimista, ni trata sobre alquimia en su texto, era un fiel seguidor de los mitógrafos evemeristas y racionalistas, hasta el punto de que su comentario es una excerpta con algunas variaciones de los *Περὶ Ἀπίστων* (esp. *Discursos Increíbles*) de Paléfato el Egipcio (IV-III a.C.)⁵. La opinión de nuestro anónimo fue repetida en la cronografía de Juan de Antioquia (s. VII) y en la célebre definición del término “piel” que figura en el léxico de Suidas (s. X): “*Piel: La piel del vellocino de oro, que Jasón obtuvo después de atravesar con los Argonautas el Ponto Euxino, en la Cólquida, acompañado de Medea,*

³ VINCENZIO PERCOLA, (1996), *Auriloquio. Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia. Trattato manoscritto del '500 d'interpretazione alchemica dei miti greci et romani. Edizione e note a cura di Carlo Alberto Anzuini*, SÉHA-Archè, París-Milán.

⁴ (1902), “Excerpta Vaticana (vulgo anonymus De incredibilibus)”, en: Nicola Festa (ed.), *Mythographi graeci. Vol. III, Fasc. II.*, B.G. Teubneri, Lipsiæ, pp. 88-99, cf. p. 89. Este dato es desconocido para los estudios precedentes sobre las relaciones entre alquimia y mitología. Sobre este tratado anónimo véase: MANUEL SANZ MORALES, (1998), “Las fuentes del Opúsculo Mitográfico *De incredibilibus* y un posible Testimonio desconocido de Helánico de Lesbos”, en: *Myrtia*, 13, pp. 137-150. Debo a la amabilidad de Domingo Iglesias la noticia de este último artículo.

⁵ Paléfato es el más conocido de los mitógrafos racionalistas junto a Herodoto de Heraclea (s. IV a.C.). Argumentaba que el Vellocino era en realidad una estatua dorada. JACOB STERN, (1996), *Palaephatus: On Unbelievable Tales*, Bolchazy-Carducci Publishers, Wauconda. KAI BRODERSEN, (2002), *Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos' «Unglaubliche Geschichten»*, Reclam, Stuttgart.

hija de el rey Eetes. Esto no era lo que han comentado poéticamente, sino un libro escrito sobre piel, que enseñaba la manera de fabricar oro por medio de la alquimia. He aquí la razón de que los hombres de aquellos tiempos le dieran con propiedad el nombre de vellocino de oro, en razón de aquello que permitía realizar”⁶.

Haraxes de Pérgamo (ca.I-VI d.C.) desarrolló una interpretación racionalista similar, según la cual Jasón buscaba en verdad un pergamino con recetas que explicaban el modo de escribir textos en caracteres dorados⁷. Esta tesis sería repetida por Eustatio de Tesalónica (1115-1195/1196) en su *Commentaria in Dionysium Periegetam*⁸.

No obstante, al margen de los mitógrafos racionalistas que acabo de mencionar, lo que aquí interesa es localizar a los primeros intérpretes alquímicos, esto es, autores que sustituyan el significado literal de los mitos por otro donde los personajes mitológicos, sus acciones y contextos sean explicados como figuraciones de operaciones y experiencias alquímicas. Sin embargo, no hay rastro de este modo interpretativo entre los textos de los primeros alquimistas, ya sean griegos o bizantinos, que florecieron en la región del Mediterráneo Oriental durante un largo período comprendido entre los siglos I al IX⁹.

⁶ SUIDAS, (1928-1938), *Suda lexicon, edidit Ada Adler*, in ædibvs B. G. Tevbnieri, Lipsiæ, cf. Δ 250: “Δέρας: τὸ χρυσόμαλλον δέρας, ὅπερ ὁ Ἰάσων διὰ τῆς Ποντικῆς θαλάσσης σὺν τοῖς Ἀργοναύταις εἰς τὴν Κολχίδα παραγενόμενοι ἔλαβον, καὶ τὴν Μήδειαν τὴν Αἰήτου τοῦ βασιλέως θυγατέρα. τοῦτο δὲ ἦν οὐχ ὡς ποιητικῶς φέρεται, ἀλλὰ βιβλίον ἦν ἐν δέρμασι γεγραμμένον, περιέχον ὅπως δεῖ γίνεσθαι διὰ χημείας χρυσόν. εἰκότως οὖν οἱ τότε χρυσοῦν ὠνόμαζον αὐτὸ δέρας, διὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν ἐξ αὐτοῦ”. La noticia de Suidas es bien conocida por los historiadores de la alquimia, en cambio la de Juan de Antioquía fue revelada recientemente por Sylvain Matton en su artículo cit. *infra* n. 8. Una transcripción del texto se puede encontrar en: K. MÜLLER, (1841-1870), *Fragmenta Historicorum Græcorum*, Firmin Didot, París, IV, p. 548.

⁷ F. JACOBY, (1923) *Die Fragmente der griechischen Historiker von Felix Jacoby. Tl.1, Genealogie und Mythographie*, Weidmannsche Buchandlung, Berlín, IIA, 490, 37. Esta referencia es desconocida en estudios precedentes sobre alquimia y mitología. Es muy probable que Haraxes se esté refiriendo a un manuscrito sobre alquimia, pues las recetas para la confección de tintas doradas formaban parte de los papiros alquímicos de su época, como los de Leiden y Estocolmo (s. IV d.C.). Sobre este asunto, véase: ROBERT HALLEUX, (1981), *Les Alchimistes Grecs. Tome I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes*, Les Belles Lettres, París, pp. 42-43.

⁸ La cita de Eustatio de Tesalónica ha sido descubierta y publicada por Sylvain Matton en un excelente artículo: S. MATTON, (1995), “L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique”, en: *Micrologus*, 3, pp. 279-345. Véase también: K. MÜLLER, (1853-1861), *Geographici Græci minores*, II, §. 689, 340.38-41.

⁹ El alquimista Zósimo de Panópolis (fl.268-278 d.C.) cita fugazmente una frase de Homero (*Odisea*, 8, 167-168), pero no le aplica un sentido alquímico sino moral. Además, en sus *Memorias Auténticas* se refiere tres veces a una fábula de Hesiodo dedicada a las relaciones entre Epimeteo, Pandora y Prometeo, pero tampoco la comenta bajo el prisma de la alquimia, sino que la reinterpreta en clave filosófica para hablar de las relaciones entre el cuerpo, las pasiones y el alma intelectual. Véase: M. BERTHELOT & Ch. RUELLE, (1887-1888), *Collection des anciens alchimistes grecs*, G. Steinheil, París, t. II, p. 226. MICHÈLE MERTENS, (1995), *Les Alchimistes Grecs. Tome IV. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Les Belles Lettres, París, pp. 3, 6 y 8.

La ausencia de figuraciones mitológicas podría entenderse gracias a una adenda al tratado de origen griego titulado *Cartas de Pibequios*¹⁰, *Sacerdote Egipcio*, y *Osrón*¹¹, *el Mago Persa*¹², cuyo original se conserva en un manuscrito siríaco¹³. Allí, el autor enfrenta las figuras de Hipócrates y Homero, ejemplificándolos como dos formas opuestas de enseñar. El primero es alabado por su discurso abierto, argumentado, fundamentado en demostraciones filosóficas y plasmado en una exposición, oral o escrita, apoyada en el razonamiento discursivo (λόγος). Homero, en cambio, es severamente reprobado por recurrir a enunciados míticos (μῦθος) que cubren los hechos por medio de relatos parabólicos. He aquí la cita en cuestión: “*Hipócrates, hombre de*

¹⁰ Sabemos muy poco sobre este personaje. Zósimo de Panópolis le atribuye un escrito *Sobre los Jugos Ocre*s que estaría dedicado al pseudo-Demócrito alquimista. Otra referencia temprana figura en el denominado Gran Papiro Mágico de París (s. IV¹). Véase: JEAN LETROUIT, (1995), “Chronologie des alchimistes grecs”, en : Didier Kahn & Sylvain Matton (eds), *Alchimie, art, histoire et mythes*, pp. 11-94, cf. pp. 21-22. SANTIAGO MONTERO, (1997), *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrólogos de la Antigüedad*, Editorial Trotta, Madrid, p. 242. Las *Cartas de Pibequios* y *Osrón* podrían datar cuanto menos del siglo III, ya que la adenda que aquí analizaré parece ser del siglo IV.

¹¹ Este nombre no se encuentra en ninguna otra fuente tardoantigua relacionada con la alquimia. Kevin van Bladel ha sugerido que pudiera tratarse de una transliteración del término pahlavi *āsrōn* (sacerdote o iniciado). KEVIN VAN BLADEL, (2004), *Hermes Arabicus*, tesis doctoral inédita, Yale University, p. 58, n. 95.

¹² Cambridge, University Library, Ms. Mm 6.29, s. XV, ff. 130r-136r. Berthelot y Duval publicaron esta obra bajo el título *Lettres de Pébéchius*. Su contenido termina mencionando el retorno a sus respectivos países de diferentes sabios cuyos nombres no se citan. No obstante, a continuación figura un comentario, que parece ser una adenda posterior, dedicada precisamente a discutir sobre sabios de varios territorios (Ctesias de Cnido, Roustos, Sophar, Hipócrates y Homero). Esta adenda fue editada por Berthelot y Duval, con el nombre *Fragments mystiques*, junto a plegarias e invocaciones anónimas que sirven de introducción a un recetario alquímico. Yo aquí citaré las cartas junto a la adenda, cuyo conjunto se puede localizar en: BERTHELOT & DUVAL, (1893), *La chimie au moyen-âge, tome II: L'alchimie syriaque au moyen âge. Introduction historique et plusieurs traités d'alchimie syriaques et arabes d'après les manuscrits du British Museum et de Cambridge*, Imprimerie nationale, París, II, pp. 309-317: “[inc:] Pébéchius, le plus humble des philosophes... [expl:] ...pour arriver à la lumière de la vérité”. Richard Reitzenstein mostró que ciertas palabras y expresiones de la introducción del texto señalan su origen griego. R. REITZENSTEIN, (1916), “Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur”, en: *Festschrift Friedrich Carl Andreas, zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern*, Otto Harrassowitz, Leipzig, p. 36. Joseph Bidez y Franz Cumont lo reeditaron siguiendo el patrón propuesto por Berthelot y aceptaron su origen tardoantiguo. J. BIDEZ & F. CUMONT, (1938), *Les mages héllénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, París, t. II, pp. 336-341. Kevin van Bladel (University of Southern California) ha comentado estas *Cartas de Pibequios* y *Osrón* en una ponencia, todavía inédita, presentada al *IV North American Syriac Symposium* celebrado en Princeton en 2003.

¹³ Cambridge, University Library, Ms. Mm 6.29, s. XV, 148 ff. Es un manuscrito muy valioso, porque se trata de uno de los raros documentos formados íntegramente por textos alquímicos de origen griego. Una breve descripción de sus contenidos se encuentra en: W. WRIGHT, (1901), *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge University Press, pp. 1036-1037. Marcellin Berthelot y Rubens Duval realizaron una edición parcial en francés: BERTHELOT & DUVAL, (1893), *L'alchimie syriaque au moyen âge*, (óp. cit.), II, pp. 203-331. Su trabajo ha recibido diversas críticas por la cuestionable calidad de la traducción, no obstante debe valorarse su carácter pionero, así como su intento de dar a conocer unas fuentes escasamente estudiadas. Recientemente, Alessandra Giumlia-Mair (Università di Udine) y Erica C.D. Hunter (University of Cambridge) han comentado los escritos atribuidos a Zósimo presentes en este manuscrito. Sus trabajos se han publicado en: ALESSANDRA GIUMLIA-MAIR (ed.), (2002), *I Bronzi Antichi : Produzione E Tecnologia. Atti Del XV Congresso Internazionale Sui Bronzi Antichi Organizzato Dall'Universita Di Udine, Sede Di Gorizia, Grado-Aquileia, 22-26 Maggio 2001*, Éditions Monique Mergoïl, Montagnac.

bien, perteneció a la categoría de los filósofos. Vivió mucho tiempo atrás y llegó a poseer el don de su padre¹⁴. En efecto su padre tenía un libro, escrito por los antiguos, en el que se encontraba un texto con estas palabras: «Toma la piedra que no es una piedra, engendrada a partir de la semilla de dos metales, formada por la combinación de los cuatro elementos. Sacrifícala y fúndela». [...] Hipócrates se sintió feliz cuando encontró este texto y pudo leerlo, y creyó que sería capaz de ser el primero de los filósofos. [...] Hipócrates comprendió el arte, lo puso en práctica y llenó sus estancias con los productos de esta técnica. Pensó que sería bueno escribir sobre el presente que le había sido entregado y dijo: «He aquí lo que hay en el hombre, empezando por la descripción de su cuerpo». Enunció que el hombre está compuesto por la mezcla de cuatro cosas: frío, calor, humedad y sequedad. La potencia del fuego es, según dice, superior a la de los otros tres elementos, porque disuelve y destruye las materias, y las funde. Ved cuán cierta es esta doctrina [...] Así, expone exactamente la forma en la que él ha creado el arte [de la medicina] por medio de su arte [filosófico¹⁵]. De este último arte ha hecho nacer el del diagnóstico; por medio de los procedimientos de tal arte ha deducido los instrumentos de la medicina; por medio de la inteligencia general de las cosas ha alcanzado la inteligencia particular de las enfermedades. ¡Oh bella alma pensante! ¡Oh pensamiento de la inteligencia amiga de los hombres! ¡Oh sabio que ama a los hombres y tiene un temperamento misericordioso! ¡Oh desinterés de una ciencia divinamente constituida! Por el arte [filosófico] él creó el arte [médico]; por el arte escribió el arte; por el arte explicó el arte; por el arte enalteció el arte. La inteligencia [λόγος] ha hablado delante de la inteligencia [λόγος]; el gozo anima al gozo. Él, mortal, gracias al insigne favor que le fue hecho, aspiró a hacer inmortales a los mortales. No solamente entregó el auténtico arte del amor a los hombres que lo comprendan y sean dignos, sino que ha permitido, revelando la medicina por el bien común de la humanidad, que aquellos que posean esta ciencia sean honrados por los ignorantes. [...] A Hipócrates, autor bueno para todos, oponemos a Homero, creador de lo malo, hombre perverso, indigno de compasión y que no merece los honores rendidos a su memoria. Él se puso a exponer el Arte Divino cambiándolo, alterándolo y

¹⁴ Según la *Vita Hippocratis*, atribuida a Sorano de Éfeso (ca.98-138 d.C.), Hipócrates habría aprendido el arte de la medicina de su padre Heráclides. Parece que el autor de las *Cartas de Pibequios y Osrón* se inspira en este dato, aunque orientando la iniciación paterna hacia la alquimia.

¹⁵ La referencia al “arte filosófico” en este contexto parece incluir no sólo a la filosofía clásica, sino también a las ciencias ocultas. Así lo sugiere Franz Cumont a partir del estudio de otros textos similares: F. CUMONT, (1937), *L'Égypte des astrologues*, Édité par la Fondation égyptologique reine Élisabeth, Bruxelles, p. 122.

oscureciéndolo, sin tener en cuenta el interés de los hombres de su tiempo. Este maldito, este blasfemo, se procuró una existencia nefasta y, aún así, goza de un aprecio inmerecido. Él es quien ha velado los comentarios incomparables de nuestros padres sobre las ciencias divinas, lo que le convierte en objeto de oprobio, no sólo en la actualidad, sino para siempre. ¡Tú, hombre! Examina sus discursos [μῦθος] y mira hasta qué punto están llenos de malicia, envidia e imprudencia, de furiosa rabia. Sin embargo los hombres creen que la suya es una enseñanza brillante y sublime. Toman sus palabras y las enseñan. De esta manera se ocupan del alma en nombre de una religión pretendidamente divina, pero no del cuerpo mortal. En realidad, estos son los corruptores, reprobados por los hombres verdaderamente inteligentes. ¿Quién es aquel que desciende de la luz a las tinieblas, sino el hombre que proclama las palabras de Homero? De tal maestro, tales discípulos. El reprobado cae del cielo a los infiernos, pues Homero fue un envidioso, es decir, ocultaba las cosas por envidia. Ved, en efecto, cómo habla de la Musa y de la cólera de los hijos de Peleo. Él dice «la cólera», refiriéndose en realidad a la divinidad, pues es de la divinidad misma de quien está hablando. Con las palabras «Hijos de Peleo» ha disimulado el don divino, y lo mismo ha hecho para la fabricación de los cinco dioses y el trabajo en las cinco lenguas. No ha tenido respeto por Dios cuando ha blasfemado, este dragón impuro, cuyos labios portan testimonio contra él mismo. Él se ha alzado y ha atacado a la persona inenarrable de Dios, pero la cólera de Dios ha vuelto y se ha lanzado contra él, ha velado los ojos de su corazón, ha cerrado los oídos de su espíritu; su alma no ha cumplido el trabajo de pretendía. Dios, el dispensador de toda luz, no se lo ha permitido.”

“Por las siete palabras fueron realizadas las siete invenciones, tal y como Hermes había dicho. No obstante, como Homero no era digno de servirse de cinco palabras, no le fue concedido el enunciarlas convenientemente, ni de la misma manera que Hermes. Igual que un hombre de poco espíritu intenta dar un salto dejando sus pies suspendidos sin saber caer (quedando en ese momento confundido), así Homero renuncia a las palabras de la verdad y al legítimo salario de la ciencia¹⁶. Sería justo que recibiera como penitencia el castigo de la ceguera”

¹⁶ El autor se refiere aquí a la *episteme* (gr. ἐπιστήμη) o conocimiento demostrativo, que utiliza en sus explicaciones el pensamiento discursivo y la dialéctica. Lo opone a los relatos mitológicos que utilizan el símbolo y la alegoría.

“¡Despreciad, pues, sus palabras, buenas como mucho para los dioses de los mercadillos y las plazuelas! ¡Que éstos descendan a la región inferior y las pronuncien en los tribunales y lugares de castigo! Sus palabras, en efecto, son buscadas con avidez por aquellos que gustan de acciones perversas y expoliaciones. Esta es, en fin, la doctrina de Homero, afín a los jueces despreciadores de la justicia, aquellos que se aplican y trabajan para obscurecer la luz, siguiendo a su maestro”¹⁷.

A la hora de datar esta adenda a las *Cartas de Pibequios y Osrón* hay que tener en cuenta varios factores. En primer lugar la utilización de datos biográficos inspirados en la *Vita Hippocratis*. Debemos tener presente que, si bien esta *Vita* se suele atribuir a Sorano de Éfeso, en la actualidad viene ganando aceptación la teoría de Ludwig Edelstein, según la cual se trata de una atribución errónea y más tardía (s. II-III)¹⁸. Tampoco debemos pasar por alto el hecho mismo de que Hipócrates sea citado como alquimista. Sabemos que la inclusión de este célebre médico entre los aficionados a la transmutación se debe a una confusión de su nombre con el del pseudo-Demócrito¹⁹. Así pues, parece evidente que la adenda a las *Cartas de Pibequios y Osrón* se apoya en fuentes marcadas por alteraciones pseudoepigráficas producidas a lo largo de los años, lo que nos aleja de las primeras generaciones de alquimistas griegos²⁰.

No obstante, lo interesante aquí es la última parte de su ataque a Homero, cuando termina diciendo que: “...la cólera de Dios ha vuelto y se ha lanzado contra él, ha velado los ojos de su corazón, ha tapado los oídos de su espíritu”. Tal comentario parece hacer referencia a la presión institucional ejercida a partir del siglo IV d.C. contra el paganismo, marcada por el cierre de escuelas y templos, el acoso a sus líderes

¹⁷ BERTHELOT & DUVAL, (1893), *L'alchimie syriaque*, (óp. cit), pp. 314-317. Esta cita de Homero no es mencionada en ningún estudio anterior sobre alquimia y mitología.

¹⁸ L. EDELSTEIN, (1967), “The Genuine Works of Hippocrates”, en: O. Temkin & C.L. Temkin (eds.) *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, The John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 133-144. W.D. SMITH, (1990), *Hippocrates: pseudepigraphic writings, Letters, Embassy, Speech from the Altar, Decree*, Brill, Leiden, p. 49, n. 2; p. 51, n. 1 y p. 53, n. 3. O. TEMKIN, (1991), *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, The John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 52-57.

¹⁹ Un ejemplo puede ser: δεμοκριτος – διποκριτος – Ιπποκράτης. Véase: BERTHELOT & DUVAL, (1893), *L'alchimie syriaque au moyen âge*, (óp. cit.), II, p. 37, n. 1. La variante δεμοκράτης, atestiguada en numerosos documentos, también pudo dar pie a su confusión con Ιπποκράτης. H. DIELS, (1922), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, III, 55 B 35.

²⁰ Se atribuye al pseudo-Demócrito alquimista un recetario titulado Αφορμή (esp. *principio; medio para emprender algo*), que la historiografía contemporánea conoce con el nombre de Φυσικά και Μυστικά (esp. *Sobre lo Físico y Misterioso*). Véase: JEAN LETROUIT, (1995), *Chronologie des alchimistes grecs*, (óp. cit.), pp. 74-80. Su contenido está dividido en cuatro secciones: crisopeya, argiopeya, gemas y tintes. Junto a las recetas figuran pequeñas sentencias teóricas a modo de aforismos. Se conservan fragmentos en griego y traducciones en siríaco. Es considerado como uno de los primeros textos alquímicos, cuya redacción no es, en ningún caso, anterior al siglo I d.C. Versiones más tardías se atribuyen a Hipócrates por la confusión de nombres cit. *supra* n. 19.

y la censura de su literatura, antaño dominante y que tenía en Homero y Hesíodo a sus autores de cabecera. Claves de este proceso fueron la legalización del cristianismo en el año 313, su proclamación como religión oficial en 380 y los edictos del emperador Justiniano I (527-565) que decretaban la liquidación de la cultura helenística. Ahora bien, el texto parece aludir del mismo modo a abusos de los helenistas, por ejemplo cuando comenta que las obras de Homero: “...son buscadas con avidez por aquellos que gustan de acciones perversas y expoliaciones. Esta es, en fin, la doctrina de Homero, afín a los jueces despreciadores de la justicia, aquellos que se aplican y trabajan para oscurecer la luz, siguiendo a su maestro”. Estos detalles nos conducen hasta el convulso siglo IV, plagado de ataques entre helenistas y cristianos. Nos podría servir de ejemplo la ciudad de Alejandría, cuna de alquimistas, donde las escuelas paganas convivían junto al *didaskaleion* cristiano. Encontramos allí episodios de violencia ciega, como el asesinato del patriarca Pedro I (311) cometido al calor de los edictos anticristianos dispuestos por Diocleciano (245-316); o el del obispo arriano Jorge (361) ocurrido durante el breve reinado del emperador pagano Juliano II (332-363). Todo ello tuvo su contrapartida en el último tercio de la centuria, particularmente durante el patriarcado de Teófilo I (385-412), quien sistematizó la persecución del culto pagano, vilipendiando sus escritos y destruyendo sus santuarios, algunos tan famosos como el Serapeum, el Mithraeum y el templo de Dionisos. Esta particular venganza llegaría a su punto álgido en el año 415, con el asesinato de la filósofa alejandrina Hipatia²¹. Así pues, la adición a las *Cartas de Pibequios y Osrón* parecen enmarcarse en este ambiente hostil entre helenistas y cristianos, lo que sugiere el siglo IV como probable fecha de redacción.

El pasaje analizado tiene relevancia para el estudio de la relaciones entre alquimia y mitología, porque evidencia dentro de un texto alquímico una hostilidad hacia las representaciones paganas, fomentada por un cristianismo que terminaría imponiéndose hasta alcanzar la categoría de religión oficial del Estado Romano. Dentro de este ambiente de menoscabo y censura institucional, no puede extrañar que los alquimistas decidieran evitar en sus escritos las referencias a dioses o héroes paganos, máxime

²¹ Sobre las relaciones entre religiones en el Egipto del siglo IV, véase: ALBERTO CAMPLANI (ed.) (1997), *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma. CHRISTOPHER HAAS, (1997), *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University, Baltimore / London. ANNIK MARTIN, (1999), *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Roma. DAVID FRANCKFURTER, (1998), *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton.

conociendo el creciente acecho a sus textos representativos²². El contenido y datación de este comentario alquímico sobre Homero nos ayuda, en fin, a ofrecer una explicación lógica para la ausencia de temas mitológicos entre los alquimistas tardoantiguos.

También es posible que el vacío de referencias no sea total. Sería necesario consultar las obras griegas y bizantinas que fueron traducidas al árabe y que todavía permanecen inéditas²³. Sabemos que las analogías entre dioses y metales existían desde la Antigüedad Tardía por una vía indirecta: la astrología. Se trataba de una regla de afinidades alimentada por la creciente popularidad de la doctrina general de las simpatías y antipatías, que suponía relaciones ocultas entre los cuerpos naturales. Los metales (oro, plata, hierro, cobre, estaño, plomo, mercurio, sin olvidar el *electrum*, el bronce, el vidrio y algunas gemas que entraban entonces en el grupo de los μέταλλον) fueron relacionados con los siete planetas bautizados por dioses grecorromanos²⁴. Así, por ejemplo, de llamar “Saturno” al plomo, a relacionar los mitos de este dios con las operaciones realizadas con ese metal, no hay más que un paso que, sin duda, en algún momento podría darse debido al gusto de los alquimistas por las metáforas en sus explicaciones.

III. *Las imágenes míticas como inspiración de las figuraciones alquímicas: el caso de Ibn Umail.*

²² Algunas de las destrucciones de bibliotecas helenísticas más comentadas han sido las de Antioquia (364 y 556), Alejandría (389) y Afrodisias (450). Pero también es interesante hacer notar el voluntario abandono de las colecciones privadas por parte de sus propietarios. Por ejemplo, el historiador Amiano Marcelino (ca.325-ca.392) nos informa en su *Res Gestæ* de que, tras la proclamación del cristianismo como religión oficial, las bibliotecas privadas de Roma quedaron vacías “como tumbas” porque nadie se acercaba ya a consultar sus textos paganos. Véase: GEORGE W. HOUSTON, (1988), “A Revisionary Note on Ammianus Marcellinus 14.6.18: When Did the Public Libraries of Ancient Rome Close?”, *Library Quarterly*, 58(3), pp. 258-264.

²³ Fuat Sezgin ha catalogado este fondo documental, cuyo contenido apenas ha sido estudiado hasta hoy: FUAT SEZGIN, (1971), *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden, t. IV, pp. 31-119.

²⁴ Las variaciones en las equivalencias son muchas según el autor que tomemos, pero siempre con la idea de fondo de que metales y planetas debían concordarse. Por ejemplo, el astrólogo Vettius Valens (ca.120-175 d.C.) nos da en su *Anthologiarum libri novem* las siguientes correspondencias: Sol-oro, Luna-plata-vidrio, Marte-hierro, Venus-gemas, Mercurio-cobre/bronce, Júpiter-estaño, Saturno-plomo. El alejandrino Olimpiodoro el Joven (ca.494-570 d.C.) estableció en su *In Aristotelis Meteora comentaria* otra diferente: Sol-oro, Luna-plata, Marte-hierro, Venus-cobre, Mercurio-estaño, Júpiter-*electrum*, Saturno-plomo. Sobre este asunto, véase: M. BERTHELOT & Ch. RUELLE, (1887-1888), *Collection des anciens alchimistes grecs*, G. Steinheil, París, I, pp. 73-85. ROBERT HALLUËX, *Le problème des métaux dans la science antique*, Les Belles Lettres, París, pp. 149-156.

Hay indicios que sugieren una utilización de analogías más elaboradas en torno a los siglos VIII-IX, como en el *Kitāb muhaj al-nufūs* del alquimista Yābir Ibn Ḥayyān (s. VIII)²⁵. Yābir discute los muchos símbolos que sus colegas habían venido utilizando para denominar al mercurio metálico. Prosigue criticando amargamente estos recursos metafóricos porque: “...lo hacen irreconocible bajo todo tipo de nombres, aplicándole todos los artificios y comparándolo a cualquier cosa...”; acto seguido realiza este original comentario: “Así es como ellos han multiplicado sus sobrenombres, para que ninguna persona excepto el sabio lo conozca. Ellos también dicen: Lo principal de la operación [s.e. el mercurio metálico] es llamado en griego Zeus, pues parece que Zeus se caracteriza por sus muchas subidas y bajadas [¿del monte Olimpo?]. Visto que el argento vivo también asciende y desciende, es llamado Zeus...”²⁶. La analogía es curiosa y merece ser señalada, aunque desgraciadamente Yābir no indica si su fuente es griega o árabe²⁷.

El árabe Ibn Umail al-Tamīmī (ca.900-975 d.C.) representa un paso más en la aproximación de temas mitológicos y alquímicos, pues elabora alegorías alquímicas que parecen inspiradas en escenas propias de los mitos clásicos²⁸. La profesora Paola Carusi ha estudiado su célebre tratado *Al-Mā' al-Waraqī wa al-Ard an-Nağmīya* (esp. *Agua Plateada y Tierra Centelleante*) y ha propuesto una adaptación implícita de imágenes

²⁵ Para profundizar en la compleja obra puesta bajo el nombre de Yābir: PAUL KRAUS, (1942) *Jābir Ibn Ḥayyān : contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*, Imprimerie de l'I.F.A.O., Le Caire. FUAT SEZGIN, (1971), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (óp. cit.), IV, pp. 132-268. PIERRE LORY, (1983), *Gābir ibn Ḥayyān. Dix traités d'alchimie*, Sindbad, París. SYED NOMANUL HAQ, (1994), *Names, Natures, and Things: The Alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of Stones)*, Kluwer Academic Publishers, Boston-Dordrecht-London. Paul Kraus cuestionó la existencia histórica del personaje, de tal forma que su extenso corpus textual habría surgido en tierras de Iran e Iraq fruto de diversas plumas. Su período de redacción vendría a extenderse entre los años 875 y 975 de la Era Cristiana. Su tesis fue ampliamente aceptada hasta que Fuat Sezgin (y más recientemente Syed Nomanul) argumentó en favor de la realidad histórica de Yābir. El francés Pierre Lory planteó una hipótesis intermedia, por la que se podría hacer valer la existencia de un primer substrato textual obra de Yābir, posteriormente ampliado y parcialmente modificado bajo su nombre por una serie de autores hasta bien entrado el siglo X.

²⁶ PAUL KRAUS, (1942) *Jābir et la science grecque*, (óp. cit.), p. 33, n. 1. Dato no mencionado en ningún estudio anterior sobre alquimia y mitología.

²⁷ Al margen de este detalle, Yābir nombra a Homero en el *Kitāb al-ḥawāṣṣ* para cuestiones aritmológicas y en el *Kitāb al-tajmī'* para reflexionar sobre el tema de la generación artificial del hombre. No me detendré en estas citas, porque en ninguno de los dos casos aborda cuestiones transmutatorias, ni implica en sus comentarios a personajes o hechos mitológicos. *Ibid.*, p. 102, n. 2 y p. 117, n. 10.

²⁸ Sobre este autor y su obra, véase: H. E. STAPLETON et al., (1933), “Three Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail (10th Century A.D.). Excursus on the Writings and Date of Ibn Umail with Edition of the Latin Rendering of the *Ma' al-Waraqī'*”, en: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 12 (1), pp. 1-213. J. RUSKA, (1934), “Der Urtext der *Tabula chemica*”, en: *Archeion*, 16, pp. 273-283. *Íd.*, (1935), “Studien zu Muhammad ibn Umail al-Tamini's *Kitab al-Ma' al-Waraqī wa'l-Ard an-Najmiyyah*”, en: *Isis*, 24, pp. 310-342. FUAT SEZGIN, (1971), *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (óp. cit.), t. IV, pp. 283-288. MANFRED ULLMANN, (1972), *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden, pp. 217-220.

tomadas de Homero, Hesíodo o de las cosmogonías órficas²⁹. Son muy interesantes las ideas de Carusi sobre las fábulas de Orfeo y Eurídice, Eros y Psique, Phanes, o sobre el mito órfico de Ipta³⁰. La tesis de Carusi gana peso cuando comprobamos que Homero es aludido expresamente por Ibn Umail como autoridad alquímica dentro de su tratado *Hall ar-Rumūz*. La mención aparece a propósito de una substancia a la que denomina agua de los sabios: “...y ellos llamaron a esta agua el soporte de los fugitivos o el soporte de toda tintura. Esta es la llave con la cual las puertas de la sabiduría son abiertas; es aquello sobre lo cual Homero ha dicho: «Esta es una clave sin la cual las puertas no pueden ser abiertas»”³¹.

Ibn Umail, que residió en diferentes ciudades de Egipto, es un autor caracterizado por sostener un discurso alquímico empapado por la filosofía del hermetismo alejandrino, cuyos escritos estaban concebidos como una síntesis de la teología egipcia con elementos judeocristianos y griegos (básicamente platonismo medio, neoplatonismo y estoicismo). El conjunto es armonizado mediante las pautas de un sincretismo práctico típico de las ciencias ocultas, muy extendidas entre las élites intelectuales en tierras del Nilo. Imbuido en este tipo de fuentes herméticas, Ibn Umail encuentra natural la conciliación de elementos culturales, filosóficos y religiosos heterogéneos por medio de una reinterpretación personal, aunque el resultado final no guarde una coherencia sustancial con otros textos análogos. De este modo encontramos en el *Mā' al-Waraqī* una creencia en la explicación en clave alquímica de elementos totalmente ajenos a la

²⁹ PAOLA CARUSI, (1991), “L'allegoria alchemica e il mito di Orfeo : una proposta per lo studio dell'alchimia arabo-islamica”, en: Alessandro Ballio & Leonello Paoloni (eds.) *Scritti di storia della scienza in onore di Giovanni Battista Marini-Bettòlo nel 75. compleanno*, pp. 15-35. *Íd.*, (2002), “Filosofía griega e letteratura nel *Mā' al-Waraqī* di Ibn Umail al-Tamīmī (X secolo)”, en: Cristina D'Ancona & Giuseppe Serra (eds.) *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba*, Il Poligrafo, Pavia, pp. 233-256.

³⁰ Más problemática es la posibilidad de estudiar el concepto de “exalación seca”, o “exalación de cal” (gr. τίτανος), desde el punto de vista del mito de Dionisio Zagreo, según el cual las exalaciones emanadas de los Titanes (gr. αἰθάλης τῶν Τιτάνων) habrían dado origen a la especie humana. Carusi se muestra muy cauta, pues es consciente de que no aparece en fuentes mitográficas ninguna correspondencia directa entre los términos τίτανος y Τιτᾶνες. Además, el mismo concepto también podría haber sido recogido por Ibn Umail de obras filosóficas, no mitográficas, como el *Comentario al Fedón* de Olimpíodoro el Joven. Véase: *Ibid.*, pp. 254-255, y compárese con: L.G. WESTERINK, (1976), *The Greek commentaries on Plato's Phaedo. Vol I. Olympiodorus the Younger*, North-Holland Pub., Amsterdam / New York, I, 3-6. Luc Brisson ha sugerido que Olimpíodoro describe la creación de la humanidad términos alquímicos antes que órficos. LUC BRISSON, (1992), “Le Corps ‘dionysiaque’. L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon* de Platon (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?”, en: ΣΟΦΙΗ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *Chercheurs de Sagesse: Hommage à Jean Pepin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 483-499. Véase también: A. BERNABÉ, (2002), “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”, en: *Revue de l'histoire des religions*, 219(4), pp. 401-433.

³¹ IBN UMAIL, (2003), *Book of the Explanation of the Symbols (Kitab Hall ar-Rumuz)*, Living Human Heritage Foundation, Zúrich, p. 77. Este dato es desconocido para Carusi.

práctica transmutatoria, como los ideogramas y fonogramas que conforman la escritura jeroglífica grabada en pirámides y templos egipcios³². Tampoco tuvo problema en adaptar a sus necesidades las descripciones de los escudos de los héroes contenidas en la tragedia griega de los *Siete contra Tebas*, o un capítulo entero de la *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* del pseudo-Calístenes, textos ambos cuyo origen literario no presenta el menor vínculo con la alquimia³³. Su inspiración en elementos mitológicos clásicos se encuadra dentro de esta tendencia al sincretismo, si bien debe quedar claro que Ibn Umail no realiza una elucidación del mito pagano en clave alquímica, sino que apenas asume en el *ornatus* retórico y la configuración estilística de ciertas escenas mitológicas para dar forma a sus propias alegorías alquímicas.

IV. *Las primeras interpretaciones alquímicas de las fábulas mitológicas: Pietro Bono, Alfonso de Zamora y Jacques Lefèvre d'Étaples.*

Los temas mitológicos siguieron siendo anecdóticos y puramente circunstanciales en los textos alquímicos que empezaron a distribuirse por Europa desde mediados del siglo XII. Por ejemplo, el filósofo Alberto Magno menciona en su *De mineralibus* la leyenda de la gorgona Medusa, que era capaz de convertir en piedra a cualquier ser, y la historia de Deucalión y Pirra. Sin embargo, no les da una interpretación alquímica, sino que toma la narración al pie de la letra para intentar justificar la aparición de fósiles animales en los yacimientos mineros³⁴.

³² Los jeroglíficos eran indescifrables en tiempos de Ibn Umail. Su enigmática estampa hizo volar la imaginación de muchos visitantes de las tierras egipcias. Nuestro autor pensó que significaban el misterio de la obra alquímica. Su punto de vista tenía una severa contrapartida en Yābir Ibn Ḥayyān que, en su *Kitāb al-Sabʿīn*, comenta sobre este tema: “Hago saber algunas cosas de los embaucadores y de lo que ellos vienen a decir. Pretenden que aquello [la alquimia] ha sido encontrado en los tesoros de Alejandría, en los tesoros de Duʿl-Nūn, en las riquezas de Qārūn, en las inscripciones de los templos egipcios o en los pasadizos de las pirámides”. PAUL KRAUS, (1942) *Jābir et la science grecque*, (óp. cit.), p. 32, n. 4.

³³ PAOLA CARUSI, (1997), “Ibn Umail e lo pseudo-Callistene: un esempio di utilizzazione di fonti letterarie nell'alchimia arabo-islamica”, en: *Medioevo*, 23, pp. 289-323.

³⁴ WALTHER HERMANN RYFF (ed.), (1541), *Sacri Doctoris Raimundi Lulii De secretis naturæ sive quinta essentia libri duo. His accesserunt, Alberti Magni, De mineralibus et rebus metallicis libri quinque*, apud Balthassarum Beck, Argentorati, ff. 83v-84r: “De quibusdam lapidibus habentibus intus et extra effigies animalium Cap. 9. Admirabile omnibus videtur quod ali quando lapides inveniuntur intra et extra habentes effigies animalium [...] quia oportet virtutem esse fortem quæ sic transmutat corpora animalium, et hoc comburit aliquantum terrestre in humido et sic generat salis saporem. Hoc autem testatur fabula Gorgonis quæ ad se respicientes dicitur convertisse in lapides. Gorgon virtutem fortem mineralium vocaverunt, respectum autem ad eam vocant dispositione humorum corporum ad virtutem lapidificativam”.

Esta carencia en la literatura alquímica a comienzos de la Baja Edad Media contrasta con las obras teológicas, morales y de devoción, donde empezaron a manifestarse intentos de legitimar los antiguos mitos paganos en función de los modelos cristianos imperantes. Los autores Arnulfo de Orleans (s. XII²), Alejandro Neckham (1157-1217), Juan de Garlandia (s. XIII¹), Godofredo de Vinsauf (s. XIII¹) o Juan de Virgilio (s. XIII-XIV) buscaron en la mitología clásica las raíces de la moral cristiana, en una tendencia que llegaría a su cumbre con el *Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire (ca.1290-1362). Estos hombres desarrollaron sus argumentos echando mano de la hermenéutica ligada a la teología, que tenía por objeto orientar la elucidación de los textos bíblicos, reconociendo en ellos varios sentidos diferentes³⁵. Esta hermenéutica cristiana reinterpretaba los mitos clásicos y las narraciones del Antiguo Testamento en función de hechos neotestamentarios, sobre todo la Encarnación y la Pasión de Cristo.

El primer alquimista en incorporar explícitamente temas mitológicos a su discurso, reconociendo en ellos una clave alquímica, aparece dentro de este contexto. Se trata del médico italiano Pietro Bono da Ferrara (fl.1323-1330), autor de la *Preziosa margarita novella* alrededor del año 1330³⁶. Bono cita a los poetas Hesíodo, Homero, Virgilio y Ovidio, cambiando el sentido épico otorgado hasta entonces a sus relatos en favor de un novedoso enfoque filosófico. Así, al hablar sobre las particularidades del fermento alquímico, comenta: “*Tal es la verdad ocultada por los poetas en la fábula de la Gorgona, de la cual se dice que transformaba en piedra a quienes la miraban. Tales son las estatuas que describe Virgilio en las Bucólicas: aquella de arcilla, que se consolidaba en el fuego, y aquella de cera, que por el mismo fuego se fundía. Tal es la fábula de Proteo, considerado un dios del mar, que viene descrita por Virgilio en el cuarto libro de las Geórgicas [...] Tal es la fábula, expuesta por Virgilio en el sexto*

³⁵ Henri de Lubac, (1959-1964), *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, Aubier-Montaigne, París. Según Lubac, la hermenéutica cristiana se inició en la escuela teológica de Alejandría y fue definida por Orígenes (185-254 d.C). Su metodología estaría inspirada en la alegoresis judía, como la de Filón (20 a.C - 50 d.C), que interpretaba los textos sagrados, tanto judíos como paganos, buscando un sentido oculto coincidente. Sobre la *alegoresis* filoniana y sus antecedentes, véase el espléndido trabajo de: SOFÍA TORALLAS TOVAR, (2002), *El De somniis de Filón de Alejandría*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 55-129.

³⁶ P. BONO, (1976), *Preziosa Margarita Novella, edizione del volgarizzamento, introduzione e note a cura di Chiara Crisciani*, Nuova Italia Editrice, Firenze. La edición italiana soslaya en su introducción algunos temas fundamentales, como el de la mitología. Su omisión es más sorprendente si tenemos en cuenta que Bono es el pionero en la interpretación alquímica de las fábulas griegas y romanas. Además, el texto transcrito se basa en una versión italiana del siglo XVII, de manera que el lector interesado en ciertos pasajes debería compararlos con las impresiones latinas anteriores: las excerptas de Jano Lacinio (*Preziosa margarita novella*, 1546), la versión de Michael Toxites (*Introductio in divinam chemiæ artem*, 1572) o la de Manget (*Bibliotheca Chemica Curiosa*, 1702, t. II, pp. 1-80). Lo ideal sería que alguien realizara en un futuro una edición crítica de esta interesante obra basándose en las fuentes manuscritas más antiguas.

libro de la Eneida, sobre Eneas, quien anduvo junto a la Sibila de Cumas para tomar de los Infiernos una rama de oro, la cual ninguno de los que la han tenido cerca han podido arrancar por la fuerza, sino únicamente si los destinos les llaman a hacerlo [...] Tal es la fábula de Faetón, narrada por Ovidio en las Metamorfosis [...] Tal es la fábula, igualmente narrada por Ovidio, acerca del tortuoso edificio denominado El Laberinto, en la isla de Creta [...] Tal es la fábula, siempre según Ovidio, de ese anciano que, queriendo tornar joven, fue instruido por Medea para que dividiese los miembros de su anatomía y los hiciera hervir en agua hasta lograr una perfecta decocción [...] Tal es el oro ocultado en Ovidio, y la serpiente que Jasón mató y cuyos dientes sembró [para hacer brotar] hombres armados³⁷. En definitiva, tales son todas las transformaciones extrañas e imposibles que los poetas narraron en forma de fábula. De nuevo afirmamos que estos sabios poetas, es decir Virgilio y Ovidio, presentaron como temática principal y manifiesta en sus libros ciertas historias verídicas, que envolvieron con narraciones inventadas, y con fábulas maravillosas y chocantes al oído [...] En estas historias y fábulas, los poetas han mezclado este arte [de la alquimia] con el lenguaje revestido de misterio, a fin de mantener oculta la temática preferente y que no sea descubierta”³⁸.

Si analizamos la forma general de la alquimia que Pietro Bono plasma en su *Pretiosa margarita novella*, veremos que su visión de los mitos clásicos no puede definirse como una mera exégesis, pues no está planteando una crítica alegórica más o menos aceptable, sino que se cree en posesión de una hermenéutica, al estilo de la teología medieval, que determinaría el significado exacto de las palabras mediante las cuales los autores de la Antigüedad expresaron un pensamiento que él considera netamente filosófico. Esta apropiación de métodos teológicos resulta ser fundamental para entender la introducción e interpretación de la mitología dentro del discurso alquímico. No en vano, Pietro Bono es una de las primeras plumas europeas en considerar la alquimia como una práctica sagrada, protegida por un halo divino e

³⁷ La versión habitual en los relatos clásicos asegura que los dientes sembrados por Jasón eran los de un dragón al que Cadmo habría dado muerte en Tebas. Véase: ANTONIO RUIZ DE ELVIRA, (1982), *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, p. 174. Sin embargo la versión de Pietro Bono se basa en una rara variante mixta de la leyenda de los Argonautas, según la cual los dientes sembrados por Jasón eran los de una serpiente que él mismo mató durante su búsqueda del vellocino de oro en la Cólquide. Esta variante aparece en Mario Servio (s. IV²), así como en los Mitógrafos Vaticanos I y II. Véase: SERVIO, *Commentarii in Vergilii Georgica*, II 140. G.H. BODE (ed.), (1834), *Mythographus Vaticanus*, I 25 y II 136.

³⁸ P. BONO, (1702), “Pretiosa margarita novella”, en: *Bibliotheca Chemica Curiosa*, t. II, pp. 39-42

inspirada misteriosamente por Dios³⁹. Incluso llega a sostener que algunas de las operaciones alquímicas son de tipo sobrenatural, esto es, verdaderos milagros, parejos incluso a los mayores dogmas de fe del cristianismo⁴⁰. Su unión de alquimia y hermenéutica teológica se completa cuando comprobamos que también intentan explicar las parábolas bíblicas en clave filosófica: “*Encontramos -dice Bono- a Juan el Evangelista entre los filósofos de este arte citados en el Libro del Círculo del Ánima de Avicena*⁴¹; y si no ofendiese a nuestra Fe cristiana, sostendría que alguno de los antiguos profetas han practicado este arte (como Moisés, David, Salomón y algunos otros, particularmente Juan el Evangelista⁴²), y que los mezclaron y ocultaron con palabras del Señor, según la norma de los Sabios”⁴³.

Al divinizar la alquimia, Pietro Bono ve los tratados que llegan a sus manos como una especie de libros sagrados, dotados de varios niveles de comprensión, que guardarían sentidos ocultos destinados a aquellos iluminados capaces de destaparlos. Bajo este punto de vista, las expresiones típicas de los alquimistas no eran consideradas por él como parte de un lenguaje técnico, lógicamente incomprensible para el neófito a

³⁹ Todo el capítulo cuarto de su obra está dedicado a esta cuestión. *Ibid.*, p. 29: “*Caput VI. In quo ostendit, quòd hæc Ars sit naturalis et sit divina, et quod per ipsam philosophi antiqui fuerunt vates de futuro miraculis divinis*”. Sobre este asunto, así como su contraste con los tratados latinos de los siglos XII y XIII que limitaban sus discursos a la esfera natural, véase: BARBARA OBRIST, (1991), “Les Rapports d'Analogie entre Philosophie et Alchimie Médiévales”, en: J. C. Margolin y Sylvain Matton (ed.), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, J. Vrin, París, pp. 43-64. *Íd.*, (1996), “Art et nature dans l'alchimie medievale”, en: *Revue d'histoire des sciences*, 49, pp. 215-286, cf. pp. 276-277.

⁴⁰ Por ejemplo, él hace referencia a la virginidad de María antes, durante y después del parto de Cristo, y lo equipara a una operación alquímica efectuada en el laboratorio que, según su opinión, sería una prueba física de este dogma llamado “María siempre Virgen”. P. BONO, (1702), *Pretiosa margarita novella*, (óp. cit.), p. 30: “*...virginem devere concipere et parere: et quia apud eos hic lapis concipit et imprægnatur è se ipso, et parit seipsum: unde est conceptio similis conceptioni virginis, quæ abque viro concipit: quod esse non potest nisi miraculose, scilicet per divinam gratiam: et in partu istius lapidis, sit partus similis partui virginis: quia post partum manet virgo, ut prius ante conceptum, quod etiam esse non potest nisi divino miraculo mediante. Quia igitur viderunt conceptionem, imprægnationem, et partum, et nutritionem istius lapidis ita miraculosam, judicaverunt mulierem virginem debere concipere absque viro, et imprægnari, et parere miraculose, et manere virginem ut prius*”.

⁴¹ Se refiere al tratado *De anima in arte alchimie* de adscripción pseudo-aviceniana. P. CARUSI, (1995), “Animalis, herbalis, naturalis. Considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimie* attribuito ad Avicenna e sul *Miftâh al-hikma* (opera di un allievo di Apollonio di Tiana)”, en: *Micrologus*, 3, pp. 45-74. Carusi lo considera anónimo y sitúa su redacción árabe entre finales del siglo X y principios del XI. Julius Ruska propuso su origen andalusí en base a detalles filológicos. También fechó su traducción al latín en el año 1235, por ser el que aparece en la dictio X de algunas copias: J. RUSKA, (1934), “Der Alchemie des Avicenna”, en: *Isis*, 21, pp. 13-51.

⁴² La referencia a Juan el Evangelista aparece, efectivamente, en el *De anima in arte alchimie* pseudo-aviceniano. [ps-]AVICENA, (1572), “De anima in arte alchemie”, en: Mino Celsi (ed.) *Artis Chemicæ principes*, per Petrum Pernam, Basileæ, p. 67: “*De Christianis Iohan. Evangelista, Prior Alexandria*”. Sin embargo, la crítica textual indica que se trata de una confusión del traductor latino. El nombre original más probable es el de un alquimista y arcipreste cristiano tardoantiguo llamado Juan de Evagia, que nada tiene que ver con el apóstol. M. BERTHELOT, (1885), *Les origines de l'alchimie*, G. Steinheil, París, p. 118.

⁴³ P. BONO, (1702), *Pretiosa margarita novella*, (óp. cit.), p. 34.

causa de su carácter especializado y grupal, sino como un lenguaje misterioso consubstancial al carácter divino y sobrenatural de la obra alquímica.

Conviene recordar que, según Dominicus Gundissalinus (ca.1105-1181), la física o filosofía natural se limitaba a actuar en la Edad Media por medio de la argumentación dialéctica, y se caracterizaba por tratar las cuestiones naturales mediante un discurso directo, claro y sistemático⁴⁴. La hermenéutica teológica y los textos bíblicos, por el contrario, enseñaban a través de relatos ejemplares, analogías y parábolas, y no tenían inconveniente en echar mano de los mitos clásicos⁴⁵. En definitiva, Bono equipara sus lecturas alquímicas con la revelación bíblica, donde los tropos y metáforas protegen los misterios divinos. Se acerca así a la teología y parece lógico que imite su métodos expositivos.

La hermenéutica de Pietro Bono no tuvo muchos seguidores entre los alquimistas de su tiempo⁴⁶, y la centuria siguiente apenas nos ha dejado dos ejemplos. El primero de ellos se debe al español Juan Alfonso de Zamora (s. XV¹)⁴⁷. La referencia aparece en una obra suya titulada *Morales de Ovidio*. Se trata de una versión castellana del *Ovidius Moralizatus* de Pierre Bersuire, dedicada a Iñigo López de Mendoza (1398-1458),

⁴⁴ L. BAUR, (1903), “Dominicus Gundissalinus De Divisione Philosophæ”, en: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 4, pp. 19-32, cf. p. 27: “Instrumentum autem huitus artis est sillogismus dialecticus, qui constat ex veris et probabilius. Unde Boëcius: in naturalibus racionabiliter versari oportet”.

⁴⁵ E. DE BRUYNE, (1946), *Études d'esthétique médiévale*, De Tempel, Brugge.

⁴⁶ Excepción hecha de Philippe Élément, medico y alquimista de Toulouse, autor de un enciclopedia, perdida en buena parte, pero de la que se ha conservado su sección dedicada a la alquimia. Existe un estudio y transcripción de su obra, por desgracia inéditos: PAUL CATTIN, (1969), *L'œuvre encyclopédique de Philippe Élément : mathématique, alchimie, éthique (milieu du XIVe siècle)*, tesis doctoral inédita, École nationale des Chartes. Sobre sus referencias mitológicas: LUC BRISSON, (2004), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 154 y sq. Actualmente estoy estudiando la literatura alquímica producida durante el siglo XIV en la región de Occitania y he podido fechar la redacción de su texto en torno a 1336-1355. Véase: JOSÉ RODRÍGUEZ-GUERRERO, “La Alquimia en Toulouse a mediados del Siglo XIV”, en: *Azogue*, 6, en preparación.

⁴⁷ Este dato es desconocido en estudios precedentes sobre alquimia y mitología. El humanista Juan Alfonso de Zamora era Secretario de Cámara del rey Juan II de Trastámara (1406-1454). Su biografía está por trazar. Sobre su labor como traductor, véase: GEMMA AVENOZA, (1990), “La Traducción de Valerio Máximo del Ms. 518 de la Biblioteca de Catalunya”, en: *Revista de Literatura Medieval*, 2, pp. 141-158. *Íd.*, (1997), “Datos para la Identificación del Traductor y del Dedicatario de la Traducción Castellana de los *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo”, en: *Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, I, pp. 201-224. *Íd.*, (2001) “Antoni Canals, Simón de Hesdin, Nicolás de Gonesse, Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urries: lecturas e interpretaciones de un clásico (Valerio Máximo) y de sus comentaristas (Dionisio de Burgo Santo Sepulcro y Fray Lucas)”, en: Tomás Martínez Romero & Roxana Recio (eds.) *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Universitat Jaume I / Creighton University, Castelló / Omaha, pp. 45-74. CARLOS ALVAR & J.M. LUCÍA MEGÍAS, (2001), “Una Veintena de Traductores del Siglo XV: prolegómenos a un repertorio”, en: *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, (óp. cit.), pp. 9-44.

primer Marqués de Santillana⁴⁸. Según los argumentos de los profesores Riera i Sans y Derek Carr, el texto habría sido traducido primero del latín al catalán por un anónimo (ca. 1420-1442), y a partir de esta fuente Juan Alfonso de Zamora elaboró el texto castellano (1452 *ad quem*)⁴⁹.

El traductor no formaliza una explicación alquímica punto por punto de los mitos, pero sí acepta la posibilidad de realizarla en dos de ellos. El primero es el de Píramo y Tisbe:

“Aquí se pone toda la estoria de Píramo y Tisbe. E nota que aquí yaze soltilmente occultado el secreto de la alquimia.

Aqueste es el quarto libro de Ovidio, onde se pone la estoria de Píramo y Tisbe, lo qual más parece ser çierta recontación que conposición de fab[u]lilla. Dízese ende, que Píramo era un mançebo mucho fermoso, y Tisbe una mancebilla mucho hermosa, que en la çibdat de Babilonia en vezinas y conjuntas casas moravan; y amáronse maravillosamente, y por la fendedura o caedura de la pared el uno al otro fablavan; y porque se pudiesen am[b]os ayuntar, dixeron entre si que de las casas de sus padres de noche saliessen, y fuera de la Çibdat y selva so la queal un árbol de moral estava, y que çerca de la fuente que ende estava el negoçio de su amor cunpliessen. Pues la moça ençencida en amor primeramente vino a la fuente, y /fol. 81r/ como viesse una leona sedorienta viniente a la fuente, de su miedo fuyó, y se escondió, y su toca o alfarda cayó, la qual fallada por la leona, con su boca sangrienta la ensangrentó después que bevió; y después desto vino Píramo a la fuente, so del moral, y la toca o alfarda de Tisbe ensangrentada que falló, examinó por ella ser tragada Tisbe de bestia fiera, y así por ocasión de su amor muerta y consumida, doliéndose y llantando, con su mesma espada se firió y sus lados con la espada traspasó; y así que la sangre del que se

⁴⁸ Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10144, s. XV (1458 *ad quem*), ff. 1r-226v. Sobre la historia del manuscrito. véase: MARIO SCHIFF, (1905), *La bibliothèque du Marquis de Santillane. Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398-1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares humaniste et auteur espagnol célèbre*, Bouillon, París, pp. 84-88. JAUME RIERA I SANS, (1989), “Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV”, en: Antoni Ferrando (coord.) *Segon Congrès Internacional de la Llengua Catalana*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Valencia, pp. 699-709, cf. p. 708. G. GRESPI. (2004), *Traducciones Castellanas de Obras Latinas e Italianas contenidas en Manuscritos del Siglo XV en las Bibliotecas de Madrid y El Escorial*, Biblioteca Nacional, Madrid, p. 191. El texto ha sido editado por Derek Carr en: PIERRE BERÇUIRE, (1992), *Text and Concordance of Morales de Ovidio: a fifteenth-century Castilian translation of the Ovidius moralizatus : Madrid, Biblioteca Nacional ms. 10144; edited by Derek C. Carr*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison; con bibliografía específica en pp. 12-13.

⁴⁹ La versión catalana está perdida. Carr aporta la fecha 1452 como *terminus ad quem* de la castellana, basándose para ello en una carta del Marqués de Santillana a su hijo Pedro González de Mendoza (1428-1495).

moría, saltando del fruto del moral que primeramente era blanco, en negregura según que supone la fab[u]lilla trasmudó; y así desde entonces su fruto del moral negro y colorado. Llevó y después Tisbe, quitado el temor de la leona que ya [h]avía venido a la fuente; del fruto del moral mudarse en negro se maravilló, y después fallando a Píramo que se traspasase con su mesma espada, y esto [h]aver seydo por su amor, [h]aviendo compassión con la su mesma espada se mató, y por meytad del espada se alañó, y así su vida con su amigo terminó. Los dioses Revelándolo aquesto fue consçido, así que sus padres los cuerpos de am[b]os quemaron juntamente, y las cenizas de am[b]os en un monumento pusieron”⁵⁰.

La segunda fábula es la de Aretusa y Alfeo:

“Nota aquí la estoria de Aretusa y Alfeo, y como ambos se tornaron agua, y aquí es más que el abismo profundo, Ovidio ocultó un grande alquímico secreto, y lo manifiesta a los que lo mereçen. Sea bien notado.

Aretusa ninfa, fue de la piedra de pisa mucho hermosa entra las ninfas de Arcadia; que mientras en el Rio Alfeo se lavase, y sus vestimentas en los sauzes colgasse, oyó al dios del Rio que arrebatarla quiso, que desnuda a otra que era más çercana, así fuyó. E aqueste dios, veyéndola desnuda, e por aquesto ardiendo más en su amor por los montes y selvas, la prosiguió, así que de cansada allende non pudo foyr; y rogó a Diana, cuya muger de armas ella fuera, que la ayudase. La qual, porque desnuda non pareçiese, con una nube la cobrió, y la ninfa por sudor enrregaleçio. E Alfeo, veyéndola en agua mudada, en aguas se enrregaleçio. E Alfeo, veyéndola en agua mudad, en aguas se mudó, porque con Aretusa se ayuntase, y porque agua con agua más ayna se ayuntaría, y porque los amados desnudos perpetuamente se mezclasen”⁵¹.

Cabe preguntarse de qué modo llegó hasta España este reconocimiento de la crítica alegórica de inspiración alquímica que, como ya he señalado, sólo había sido advertida hasta entonces por Pietro Bono. La única posibilidad es que la obra de Bono estuviera circulando en esos años por tierras peninsulares, y que fuera accesible para nuestro traductor. La prueba de ello la encontramos en una copia manuscrita de la *Pretiosa margarita novella*, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán⁵². El copista es un notario francés llamado Pedro, originario de la diócesis de Sarthe, que se encontraba en Barcelona durante el año 1516. Dice haber hallado en esa ciudad una versión del texto

⁵⁰ Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms 10144, ff. 80v-81r.

⁵¹ *Ibid.*, f. 109v.

⁵² Milán, Biblioteca Ambrosiana, Ms V-92-SUP, s. XVI (1516), ff. 1r-80v: [Inc.] *Petrus Bonus Lombardus de Ferraria Introductorius ad artem alkymie sive pretiosa margarita novella*.

realizada en 1456, que le sirvió de base para su trabajo⁵³. Así pues, parece que había transcripciones de la *Pretiosa margarita novella* circulando por Cataluña desde mediados del siglo XV, precisamente la fecha de elaboración de las *Morales de Ovidio*. Juan Alfonso de Zamora pudo tener acceso a estas fuentes, pues son bien conocidos tanto sus viajes a la corte aragonesa como los catalanismos que bañan sus traducciones⁵⁴.

El otro autor medieval que acepta una interpretación alquímica de los mitos clásicos es el humanista francés Lefèvre d'Étaples (1455-1536) en su tratado *De Magia naturali* (ca.1493)⁵⁵. Con él llegamos al punto culminante de este proceso de acercamiento entre temas mitológicos y alquímicos. Sus predecesores, Pietro Bono y Juan Alfonso de Zamora, se habían limitado a reconocer la crítica alegórica de inspiración alquímica, mencionando varias fábulas y a sus protagonistas, pero sin entrar a interpretar punto por punto ningún mito clásico. Lefèvre es el primero en intentar una exégesis detallada de ciertas narraciones de Ovidio y Hesíodo, sustituyendo hechos, lugares, entidades y personajes originales por elementos específicamente alquímicos. Sus comentarios están dedicados a seis temas: la leyenda de Baco y Ariadna; la imagen del árbol de las Hespérides; los lugares proverbiales por su riqueza en oro (Aurea Chersonesus, ríos Pactolus y Tagus); el mito de Atlas; la fábula del rey Midas y finalmente dos trabajos de Hércules. Sus comentarios han sido publicados y analizados en detalle por Jean-Marc Mandosio y Letizia Pierozzi, así que remito a su estudio para conocer todos los datos.

V. Conclusión.

⁵³ *Ibid.*, f. 80v: "...videt annorum 1516 in adventu domini. Inveni in quodam, libro Ego Petrus dehes Cenomanensis dyocesis minimus notariorum, quem libellum pretiose margarite scripsi in civitate Barchinonie principatus Chatalonie, a quodam libro antiquo infra anno Domini 1456. Finis".

⁵⁴ CURT WITTLIN, (1998), "Los Catalanismos en la Traducción Castellana de la Versión Catalana del Libro de Valerio Máximo", en: *Estudios de Lingüística y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón*, Gredos, Madrid, pp. 453-470. Zamora habla de sus estancias en Barcelona en su prólogo al libro de Valerio Máximo. Una copia de este tratado, con el mismo tipo de letra que el manuscrito madrileño de las *Morales de Ovidio*, se encuentra en: New York, Columbia University, Rare Book and Manuscript Library, Lodge MS 13, s. XV (ca.1440-1460), 292 ff. Zamora también se encargó de traducir del catalán el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis (1327-1409). Una copia se encuentra en: Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10118, s. XV, 128 ff. Sobre esta traducción: MARIO SCHIFF, (1905), *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, (óp, cit.), pp. 424-425. MANUEL DE CASTRO, (1973), *Manuscritos Franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, pp. 438-439.

⁵⁵ LETIZIA PIEROZZI & JEAN-MARC MANDOSIO, (1992-1996), "L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule dans le *De Magia naturali* de Lefèvre d'Étaples", en: *Chrysopoeia*, 5, pp. 191-264.

Nuestro repaso histórico pone de manifiesto lo tardío que es la interpretación de los mitos griegos y romanos en clave alquímica. Se trata de un tipo de comentario desconocido en la época Tardoantigua y en la denominada Edad de Oro del Islam. Su aparición en la Baja Edad Media, de la mano de Pietro Bono, apenas tuvo eco entre sus contemporáneos.

La verdadera explosión dentro de este campo se dio en el Renacimiento, y deja bien clara la forma en la que los alquimistas redactan sus obras en función de su contexto cultural y social. De hecho, las obras alquímicas sólo empezaron a recurrir de manera habitual a la mitología dentro del ambiente alto renacentista, en medio del entusiasmo del neoplatonismo florentino por el mito y la alegoría en su ideal estético, en pleno Cinquecento, rodeados por una viva devoción hacia los elementos de la cultura clásica.

El primer impulsor de esta tendencia fue Giovanni Aurelio Augurello (1441-1524), autor de los *Chrysopoeia libri III* (1515)⁵⁶. Su poema representa un esfuerzo notable por adentrarse en la nueva concepción literaria de la lírica renacentista, basada en el valor autónomo de lo artístico. Augurello intenta hermanar el didactismo del discurso alquímico tradicional con un cultivo de la obra literaria, donde el ideal es la belleza poética. Para lograrlo redacta en un latín elegante, con gran virtuosismo métrico, cuidando la elección de los vocablos, la composición argumentativa del poema (*inventio* y *elocutio*) y, finalmente, incorporando las alegorías mitológicas tan de moda en ese momento. Varios tratados siguieron su estela. Entre los más tempranos destacan el anónimo francés *Le Grand Olympe* (post.1530)⁵⁷ y *La Espositione di Geber Philosopho* (1544) de Giovanni Bracesco da Orzi Nuovi (1482-1555?)⁵⁸. La centuria siguiente vería cómo las narraciones míticas se fusionaban ya de una forma corriente con el discurso alquímico, dando por supuesto que había sido así desde siempre⁵⁹.

⁵⁶ VON MARTELS, (2000), "Augurello's *Chrysopoeia* (1515) a Turning Point in the Literary Tradition of Alchemical Texts", en: *Early Science and Medicine*, 5(2), pp. 178-195. YASMIN HASKELL, (1997), "Round and Round We Go: The Alchemical *Opus Circulatorium* of Giovanni Aurelio Augurello", en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 59(3), pp. 583-606. FRANK GREINER, (2000), *Les métamorphoses d'Hermès*, Honoré Champion, París, pp. 364-393.

⁵⁷ Esta obra se ha atribuido sin fundamento definitivo a Guillaume Postel (1510-1581) y a un sacerdote llamado Pierre Vitecoq. PAUL KUNTZE, (1912), *The Grand Olympe, eine alchemistische Deutung von Ovids Metamorphosen*, Inagural Diss. Halle-Wittemberg. DIDIER KAHN, (1995), "Les manuscrits originaux des alchimistes de Flers", en D. Kahn & S. Matton (eds.), en: Didier Kahn & Sylvain Matton (eds), *Alchimie, art, histoire et mythes*, SEHA-Arche, París-Milán, pp. 347-427, cf. pp. 352-355 y 409-413. NOËL CHAPUIS, (2001), *Le Grand Olympe, poème alchimique inédit (XVIè-XVIIè siècles): édition critique et commentée par Noël Chapuis*, tesis doctoral inédita, Université de Paris-Nanterre.

⁵⁸ A. NOWICKI (1969), "Giovanni Bracesco e l'antropologia di Giordano Bruno", *Logos*, 3, pp. 589-627. FRANCESCA CORTESI, (1997), "Per la Biografia dell'alchimista Giovanni Bracesco da Orzinuovi e un enigma di alchimia", *Bergomum*, 92, pp. 7-25.

⁵⁹ Vid. *supra* n. 2.

Si analizamos este fenómeno en su conjunto, veremos que la visión del mito clásico como alegoría alquímica no tiene ninguna base argumental. En primer lugar por una evidente cuestión cronológica, pues hay veinte siglos de diferencia entre la redacción de las leyendas homéricas y su primera interpretación filosófica a cargo de Pietro Bono. Pero es que además, no hay coherencia entre las diferentes exégesis que cada alquimista ofrece de un mito concreto. Sus puntos de vista no siguen principios determinados más allá que por la conjetura personal del autor, presentada, eso sí, en términos de certeza incontestable. Podemos tomar como testimonio la explicación de una figura cualquiera, por ejemplo, la del dragón inmortal de mil cabezas que guardaba el árbol de las Hespérides. El primero en buscarle explicación fue Lefèvre d'Étaples, que lo consideraba una alegoría del sutil, activo y penetrante poder transmutatorio de la piedra filosófica⁶⁰. Casi dos siglos más tarde, Dom Pernety asegura que es una representación de las dificultades que el alquimista encuentra durante su obra, aunque tampoco tiene problema en endosarle un tercer significado: “...*al mismo tiempo* – dice Pernety con desparpajo – *es la putrefacción del mercurio*”⁶¹.

⁶⁰ PIEROZZI & MANDOSIO, (1992-1996), *L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule*, (óp. cit.), p. 208: “*Hercules sapiens quisque; serpens, aut pervigil fruticis auricomi fidissimus custos, spiritus quidem subtilissimus est penetrans atque transmutans, qui proinde pervigil dicitur, quod maxime activus semperque agens ut flamma sempiternae ardens. Quae autem semper agunt, semper pervigilia non immerito dici videatur. Nunquam tamen vegetabile aurum quisquam, neque auri decerptor, ex frutice fructum capiat, nisi metallica clava, spiritus moriatur, quo vite enecato, vel ad manum aurum decerpas licebit*”.

⁶¹ DOM PERNETY, (1758), *Dictionnaire mytho-hermétique*, (óp. cit.), § Hespérides: “*Le Dragon qui gardait le jardin des Hespérides, est le symbole des difficultés qu'il faut surmonter pour parvenir à la perfection de la pierre Philosophale, et en même temps celui de la putréfaction du mercure*”.